

Estratto da

Incontri Meridionali

Rivista di Storia e Cultura

Terza serie n. 3 1981

István Fehér

In cammino verso la storia:
sviluppo e aspetti del pensiero
filosofico di Lukàcs



Rubbettino

IN CAMMINO VERSO LA STORIA:
SVILUPPO E ASPETTI DEL PENSIERO FILOSOFICO DI LUKÁCS (*)

István Fehér

In una sua opera importantissima Lukács scrive che il tratto distintivo e specifico della filosofia classica tedesca consiste nell'esser giunta sino al punto di far emergere « la nuova sostanza, che si è presentata (...) per la prima volta in primo piano, l'ordine e la connessione delle cose che si trova ormai filosoficamente alla base: *la storia* »; e ciò perché — spiega poco oltre — « dietro quasi tutti i problemi irrisolti si cela, come verso la loro soluzione, la via che conduce alla storia ». Rintracciando i principali filoni della filosofia moderna dal '600 in poi, Lukács sviluppa la tesi secondo cui essa, modellandosi in maniera estremamente complessa, e talvolta anche nascosta, sul metodo desunto dalle sempre più stimate scienze della natura, si era appropriata tacitamente una visione ontologica del mondo governato da leggi immutabili ed eterne, da calcolare e prevedere con quanta più precisione possibile; « all'essenza di ognuna di queste leggi », precisa Lukács, « inerisce il fatto che — all'interno del suo ambito di validità — non possa *per definitionem* accadere nulla di nuovo ». Dal momento che però proprio l'elemento della *novità* dovrebbe costituire il tratto distintivo della storia, Lukács trova significativo che nei grandi sistemi razionalistici di filosofia « la via verso la conoscenza (...) del divenire storico venga preclusa dal metodo stesso »¹.

Non si tratta ora tanto di dare un giudizio di valore a questa caratterizzazione lukacsiana della storia della filosofia moderna e della specificità del pensiero dell'idealismo tedesco — caratterizzazione, a sua volta sufficientemente fondata e convalidata da ampie analisi di testi —, quanto di mettere in evidenza come essa, compiuta in *Storia e coscienza di classe*, prima opera riassuntiva della maturazione del suo pensiero, che si aggira appunto intorno al concetto della storia, possa in un certo senso essere considerata come autoriflessione dello sviluppo della filosofia di Lukács stesso, giunta nel corso

(*) Ricorre quest'anno il decimo anniversario della morte del filosofo ungherese. Ringraziamo il prof. Fehér, docente dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Budapest, per averci concesso di riprodurre il testo della conferenza da lui tenuta nel maggio del 1981 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Messina per iniziativa dell'Istituto di Filosofia « Adelchi Attisani », diretto dal prof. Girolamo Cotroneo.

di una quindicina di anni « sino al punto di far emergere » il tema centrale della storia. La stessa data del confronto di Lukács con Hegel, cioè il periodo del primo dopoguerra e quello immediatamente posteriore alla rivoluzione d'ottobre, sta ad indicare inoltre che l'apparire di questo tema in Lukács, oltre ad una innegabile evoluzione immanente di pensiero, si deve anche a ben precisi avvenimenti storici, ossia — mi si permetta di dir così — a una brusca messa in moto della storia stessa.

Ora, prima di voler gettare uno sguardo retrospettivo sul cammino lukácsiano verso il tema della Storia, nonché alle varie configurazioni di essa nei diversi periodi della sua attività, bisogna subito operare, a scanso di equivoci, una distinzione metodologica nei confronti dei molteplici significati di questo termine. « Storia », nel senso più comune del termine, intesa cioè come il corso degli eventi umani, sicuramente c'è anche se un filosofo non le riserva delle ampie trattazioni teoriche. In questo senso « storia » c'era anche quando Lukács la trascurava teoricamente, oppure non le dava nessun particolare risalto. A questo proposito si può anzi dire che lo stesso fatto di evitarne la tematizzazione concettuale può rappresentare in molti casi una ben precisa presa di posizione nei confronti di essa. « Storia » in un'accezione diversa e più tecnica del termine significa, invece, un tema filosofico, direi, classico, teorizzato in modo estremamente diverso nel corso della storia della filosofia — in modo che si potrebbe persino esporre, come infatti è stato fatto, una storia dei concetti filosofici di « storia » in generale.

Dopo queste considerazioni preliminari, ed entrando di più nel merito del titolo di questa conferenza, si potrebbe parlare dunque di una *doppia* via lukácsiana verso la storia. Nel primo caso significherebbe raccontare l'itinerario lukácsiano fino alla partecipazione personale ai decisivi eventi storici del nostro secolo, il suo coinvolgimento nelle vicende storiche del Novecento, e si tratterebbe allora di evidenziare la misura in cui egli contribuì a formarle. Tale trattazione tuttavia rischierebbe di non toccarlo nella sua qualità specifica di filosofo, oppure degraderebbe le sue opere filosofiche al rango di mere « illustrazioni secondarie », o — per adoperare un termine del tardo Lukács — di « epifenomeni »; finirebbe cioè per far confondere ed ignorare quella distinzione tra « spirito assoluto » e « spirito oggettivo » sulla quale Lukács non smise mai di insistere nelle sue opere ed esegesi di Hegel, dalla prima giovinezza fino all'Ontologia della tarda maturità. Io mi propongo quindi di trattare per grandi linee l'iter filosofico, da lui percorso, dal punto di vista dell'emergenza o delle varie configurazioni concettuali, del tema della storia — tenendo sempre presente che i due livelli or ora indicati si intrecciano, e che sarebbe persino impossibile quanto inopportuno cercare di separarli rigidamente.

Il panorama intellettuale e i temi principali delineati nei saggi de *L'anima e le forme*, pubblicati nel 1910, danno l'impressione di essere composti piuttosto da un critico letterario che non da un filosofo. I temi fondamentali che ricorrono in questi saggi trattano, a proposito di opere d'arte contemporanee, della relazione tra arte e vita, o meglio: la vita in generale quale essa appare nelle opere d'arte; e dall'altro lato, i vari generi, o forme, letterari aventi una capacità a priori limitata riguardo il tipo di materia o contenuto che sono in grado di accogliere. Nonostante la variegata tematica e lo stile colorito, si intravedono già certi dilemmi e impostazioni basilari, che possono essere riassunti nel modo seguente: quel che veramente conta nella vita umana sono le opere d'arte, ma esse appunto non hanno vita — suggerisce Lukács — e così pur deve essere, giacché avvicinare l'opera alla vita significherebbe precisamente contaminarla e derubarla del suo carattere distintivo, ossia della *forma*. Il concetto altamente platonizzante della forma funge appunto da criterio per spezzare la realtà in due. Da una parte c'è il mondo delle opere d'arte, il mondo delle forme lucide, dotate di assoluta validità e senso, dall'altra quello della vita comune, quotidiana, totalmente confusa, priva di comprensibilità alcuna². In questa collocazione lukácsiana la storia viene certamente posta dal lato della vita quotidiana, quasi fosse un sinonimo di essa; infatti, Lukács non ne ha che parole sprezzanti: quella dimensione dell'essere che si chiama storia, scrive, è « un insieme assorbito e confuso »; in essa « qualcosa esiste proprio perché è, ed esiste proprio come è »; « tutto è necessario e tutto è nella stessa misura necessario; non c'è differenza tra grande e piccolo »; nella storia domina « l'azione incontrollata di ciò che è soltanto perché esiste ». Eppure si può avvertire la presenza di un ordine in questo caos; « ma si tratta dell'ordine indefinibile di un tappeto (...): pare impossibile individuare la sua intenzionalità ed ancor meno possibile rinunciare a trovarla »³. Facciamo subito notare che dietro questo giudizio lukácsiano, apparentemente del tutto soggettivo e privo di rigore analitico, si cela un ben determinato problema metodologico che qualche anno dopo, nella cosiddetta *Estetica di Heidelberg*, Lukács non tarderà a formulare.

Si tratta, infatti, della seguente aporia: una volta che le fonti della conoscenza storica ci vengono consentite e fornite dalle varie oggettivazioni culturali, cioè dalle opere d'arte, di filosofia, di religione, ecc., ne consegue logicamente che parlare di una storicità delle oggettivazioni stesse non rimane se non una metafora poco chiarita, una squisita petizione di principio. Eppure, dal punto di vista metodologico, c'è da spiegare come sia possibile un mutamento, una successione, o magari uno sviluppo, nel mondo immutabile delle forme — fatto, questo, tuttavia innegabile, che rappresenta, anzi, una specie di scandalo. Ciò che è valido è valido eternamente, suggerisce Lukács in modo non dissimile dalle *Ricerche logiche* di Husserl, e parlare quindi di una validità peritura, a parte la sua palese assurdità logica, significherebbe

ricadere nel relativismo, nello scetticismo, ossia nel mondo caotico e informe della vita quotidiana, estranea ad ogni norma rigorosa, descrivibile « solo per negazioni, dicendo soltanto: qualcosa si mette sempre di mezzo come un disturbo »⁴. Ciò che preoccupava Lukács, specie nel saggio sulla « Metafisica della tragedia », era cioè il timore che di fronte a una idea della storia governata da leggi astratte — una visione antitetica e così necessariamente complementare a quella di una storia caotica ed informe — svanisse l'individualità del singolo. L'ottica nettamente platonistica di Lukács era ispirata dunque, stranamente, a delle esigenze di stampo nominalistico⁵.

Oltre a questa visione platonizzante propria de *L'anima e le forme* esisteva però fin dall'inizio in Lukács una tendenza opposta di affrontare la stessa tematica, tendenza, direi, storico-sociologica, presente nella sua prima opera importante, *Storia dello sviluppo del dramma moderno*, con la quale vinse un premio letterario; e nella più tarda *Teoria del romanzo*. Quali devono essere la struttura e il mutamento delle esperienze quotidiane di vita affinché si effettui di volta in volta un'evoluzione nell'ambito dei generi letterari? — questa è l'impostazione basilare di queste opere, e Lukács, come è noto, fa corrispondere il dramma moderno lirico, nei cui dialoghi quel che importa non è tanto ciò che viene detto quanto ciò che viene taciuto, alla sempre più crescente interiorizzazione ed atomizzazione della vita; mentre il romanzo, sulle orme di Hegel, viene classificato come epos della « prosa borghese », come « spaesatezza trascendentale » dell'« individuo problematico e solitario » che sta appunto al suo centro.

A una prima e immediata considerazione quindi le prime opere non solo non ci danno punti di avvio per una teorizzazione della storia, ma sembrano addirittura escludere tale trattazione in via di principio. Che ciò si debba in larga misura ad una netta condanna dell'epoca contemporanea, traspare anche troppo palesemente perché si richiedano ulteriori rilievi. Per quanto riguarda la filosofia accademica però, non troviamo neanche qui punti di partenza in tale direzione; essa, in un certo senso, rispecchia precisamente la confusione e la crisi del primo Novecento. I grandi sistemi concettuali dell'epoca, il neokantismo e il positivismo, non consentivano una ricezione positiva dei problemi della storia (« storia », ora intesa in ambedue i sensi: come problemi vitali dell'epoca d'allora, e come un tipo di sistema in grado di comprendere in sé, e mettere al centro, la dimensione storica). Ecco perché tali problemi vennero ripresi dalla cosiddetta « Lebensphilosophie » (trovando riscontro negli scritti di Dilthey, Simmel e altri), la quale però rinunciava anticipatamente a qualsiasi sistematica. Il dilemma dunque si presentò in questi termini: o difendere il carattere scientifico-concettuale della filosofia e persistere in esso anche a costo di chiudersi davanti ai problemi stringenti in una autocompiaciuta contentezza di sé, oppure accettarli e trattarli anche a costo di far saltare il carattere sistematico della

filosofia. (A questo riguardo si pensi solo all'alternativa tra filosofia scientifica e quella di *Weltanschauung*, posta da Husserl nell'importantissimo saggio che porta appunto il titolo « Filosofia come scienza rigorosa ». Il pensiero di Husserl, del resto, — ad eccezione forse del suo ultimo periodo — è uno squisito esempio di quel tipo di sistematica filosofica che, in seguito al suo orientamento prevalentemente epistemologico e trascendentale, precludeva in via di principio la dimensione storica).

Gli anni immediatamente successivi portano Lukács a studiare con profonda penetrazione le correnti metodologiche del tempo. Che dietro i possibili punti di vista metodologici si celino delle scelte concernenti *Weltanschauung*, era d'altronde una delle sue primissime tesi. Ora, nel periodo trascorso a Heidelberg durante la prima guerra mondiale, egli si spinse fino alla più chiara ed aporetica formulazione del dilemma che lo travagliava; e quello che era stato un kantismo ancora latente ne *L'anima e le forme* si svelava ora, all'interno di uno stile ben mutato, appesantito della terminologia neokantiano-fenomenologica, come kantismo esplicito. *L'Estetica di Heidelberg*, scritta in questo periodo, ma rimasta in forma di frammento e inedita fino alla sua morte, rappresenta da tal punto di vista non tanto un'opera estetica per eccellenza, quanto piuttosto un complessivo e vasto esame delle possibili sistematiche filosofiche. Influenzato largamente dal pensiero di Zalai e Lask⁶, Lukács distingue due tipi di sistematiche, cioè due tipi di « determinazione formale del mondo ». L'uno, detto kantiano, significa la totale autonomia delle varie sfere di posizione (*Setzung*), l'indipendenza ed autonomia di quelle della teoria, dell'etica, della metafisica e dell'estetica. L'altro, non messo terminologicamente in rilievo, e fatto risalire ora a Dilthey, ora appunto a Hegel, è contrassegnato dalla perfetta deducibilità delle varie sfere l'una dall'altra, ossia l'articolazione dialettica e processuale di esse. Sono significativi sia l'esplicita presa di posizione di Lukács in favore della sistematica kantiana, dovuta principalmente al fatto che la soppressione dell'autonomia dell'etica è per lui inaccettabile, sia il suo primo grande confronto con Hegel. Per ciò che riguarda quest'ultimo, in una serie di puntuali e minuziose analisi Lukács rileva numerose deficienze del sistema hegeliano: tra l'altro esprime il dubbio ben fondato, se « la fenomenologia, invece di essere l'introduzione alla metafisica, non sia essa stessa metafisica »⁷; e svolge la critica fondamentale, ad esso riportata, all'Assoluto hegeliano, che è, sì, « un risultato, ma può esserlo soltanto se era già implicitamente contenuto nel processo, a tutti i livelli »⁸. Lukács, per il momento, respinge con vigore le ironiche critiche di Hegel al kantiano « sacco d'anima », ritenendo che qualsiasi unificazione nei riguardi delle facoltà mentali o spirituali non può che portare alla soppressione della loro autonomia. E' sintomatico pure che la presenza e il luogo metodologico dell'intuizione intellettuale vengano precisamente rintracciati nella dialettica

dell'hegeliano « concetto concreto ». Queste analisi — di certo sorprendenti in rapporto alla sua successiva adesione, quasi senza riserve, alla metodologia hegeliana in *Storia e coscienza di classe*, e alle conseguenti brusche polemiche contro Schelling e l'intuizione intellettuale — sono significative anche perché confermano definitivamente l'impossibilità di mediazione alcuna tra le due sistematiche, o di farle coincidere in qualche modo, per cui sarebbe semplicemente una questione di scelta irrazionale l'appropriarsi dell'una o dell'altra — fatto, questo, che è ancora una volta in contrasto con la sua più tarda accentuazione dell'importanza delle « mediazioni »; e, ancora, queste analisi, in sede di storiografia filosofica, ci dimostrano come lo « scegliere la scelta », cioè l'ottica kantiana, fosse un quasi indispensabile preludio alla successiva conquista della prospettiva hegeliana. Il motivo definitivo di ciò era, infatti, il tentativo di riconquista di quell'« uomo intero » su cui Hegel aveva messo l'accento nelle sue polemiche contro Kant e Fichte, il convincimento cioè che il decomporre della vita moderna in una pluralità di sfere separate l'una dall'altra — fatto tanto lamentato da Lukács — fosse rispecchiato in termini filosofici precisamente dai sistemi di Kant e Fichte, i quali avevano imposto limiti insormontabili all'uomo, anche se non più dal di fuori, bensì nel suo interno. La restaurazione della vita nella quale fosse abolita e composta ogni differenza era, per Lukács, la meta cui la filosofia hegeliana tendeva.

**

E' a questo punto che si arriva all'emergere del tema della storia nello sviluppo del pensiero lukácsiano. L'oscuro presentimento giovanile riguardo a un ordine pur esistente nel mondo della storia (« ordine indefinibile di un tappeto » di cui pare impossibile sia « riuscire a decifrare l'intenzionalità occulta », sia « rinunciare a trovarla ») viene ora sentito appagato in vista degli ulteriori avvenimenti storici della guerra mondiale, e dello scoppio della rivoluzione socialista. La speranza e il convincimento che il mondo borghese, chiamato da Lukács con le parole di Fichte « l'era della compiuta peccaminosità », stesse per finire e sboccare in una nuova epoca dell'umanità, priva di oppressione e sfruttamento, gli consentivano di compiere una rilettura di tutta la cultura borghese e di tutto il pensiero filosofico moderno in chiave delle analisi marxiane sopra la reificazione. Quel che sorprende nelle analisi lukácsiane, condotte in *Storia e coscienza di classe*, è appunto la massima acutezza e sottilità con cui i problemi più esoterici, le contraddizioni concettuali più intime, della filosofia classica tedesca vengono ricondotti ad un ambito, a prima vista del tutto lontano dalle loro fonti originali e dai loro luoghi metodologici: alla sfera, cioè, della storia.

Gli equivoci e le contraddizioni del sistema hegeliano, primo e sin d'allora insuperato tentativo di far valere l'ottica storica nella sistematica

filosofica, vengono essi stessi riportati da Lukács a una non sufficientemente radicale e consistente effettuazione di tal programma, postosi da Hegel stesso. Ciò però — secondo il giudizio lukácsiano — è solo in parte colpa di Hegel: infatti, l'ambiente storico-sociale della sua epoca non gli consentì di trovare, appunto nella storia stessa, il soggetto-oggetto identico, il che lo costrinse a far ricorso ad una specie di « mitologia concettuale », e più precisamente alla dottrina dello « spirito assoluto », al di là della storia, nonché ad una concezione nettamente contraddittoria nei riguardi della relazione tra lo « spirito del mondo » e i vari « spiriti di popolo ». Hegel dovette cioè trasferire — secondo l'argomentazione lukácsiana — il punto di conciliazione di tutte le contraddizioni su un piano meta-storico, su quello dell'« idea assoluta », la qual ultima, con un peculiare alterno movimento di pensiero, col nome di Logica, divenne il punto di avvio e il motore del suo intero sistema.

La riattualizzazione lukácsiana della dialettica hegeliana quale strumento per mettere in rilievo l'aspetto rivoluzionario del pensiero di Marx coinvolge però anche il modo di conoscere proprio delle scienze: la calcolabilità universale fa sì che nel mondo delineato dalle scienze venga meno il soggetto attivo e operante, e tutta la realtà appaia come composta di cose morte sottoposte a leggi astratte. Nella prospettiva lukácsiana di *Storia e coscienza di classe*, quindi, la scienza stessa si configura come coscienza reificata, come autoespressione ideologica propria di quel periodo transitorio della storia che è appunto la società borghese. La posizione del tutto peculiare della scienza naturale trasferita sul piano sociale risiede nel fatto che essa, da un lato *corrisponde* perfettamente alle condizioni dei rapporti sociali della produzione capitalistica — in cui gli uomini non solo in apparenza, bensì in realtà, vengono ridotti a stato di « cose » —; dall'altro però maschera ed *oculta* queste stesse condizioni, presentandole come immutabili ed eterne, e non piuttosto come divenute. Ora, questa visione del mondo propria delle scienze — ma prima di tutto di quelle economico-sociali, per adoperare un termine marxiano —, è una « apparenza necessaria », ma appunto apparenza. Dal momento che gli uomini strapperanno il velo dalle false apparenze, e prenderanno il loro destino nelle proprie mani, non solo il dominio illimitato della concezione scientifica del mondo finirà per crollare, ma — l'hegeliano soggetto-oggetto identico fermamente ancorato nella realtà effettuale, cioè, nella storia — non vi sarà più terreno neanche per la rinascita delle ipostasi fantastiche delle filosofie ⁹.

Ecco, in linee estremamente sommarie, l'immagine della storia tratteggiata da Lukács in *Storia e coscienza di classe*. Ovviamente non è questa la sede né per approfondire la tematica nelle sue interne articolazioni e stratificazioni — la teorizzazione conseguente della natura come « categoria sociale », il netto rifiuto della teoria del rispecchiamento, l'intima struttura di concetti centrali, come « totalità », « mediazione », ecc. — né per ripercorrere nei

particolari la sua complessa fortuna nel movimento comunista o negli ulteriori sviluppi della filosofia del Novecento (Scuola di Francoforte, *Essere e tempo* di Heidegger, la filosofia francese degli anni '50, e appunto i dibattiti italiani accessi negli anni '60).

A questo riguardo basti avvertire che la fragilità teorica dell'opera si palesa nel fatto che, per quanto riguarda il ruolo metodologico del concetto di « coscienza di classe », Lukács si trova infatti di fronte al problema irrisolto di Hegel nei riguardi della collocazione teorica del concetto dell'Assoluto. Dato il suo rifiuto di elaborarne una interpretazione empirica, o addirittura psicologica, in sede teorica non rimane che determinarla come coscienza « imputata »; determinazione, questa, che, nonostante tutte le riserve, rischia di assumere l'aspetto di una costruzione squisitamente speculativa, cioè metafisica ¹⁰. Non a caso Lukács più tardi ebbe a caratterizzare *Storia e coscienza di classe* come un'opera più hegeliana di Hegel stesso. Infatti, se il divenire storico è opera del soggetto-oggetto identico, giunto a coscienza di sé nella coscienza di classe del proletariato, allora da un lato risorgono le ombre della trascendenza hegeliana nei confronti della storia passata, della « preistoria », e rimane misterioso il modo dell'avvento della conciliazione; dall'altro però, il verificarsi della costruzione, secondo le sue proprie esigenze, è semplicemente una questione empirica. Una volta, invece, che le speranze messianiche nutrite circa l'avvento della rivoluzione mondiale furono vanificate, era proprio la Storia a pronunciare un giudizio severo sopra la teorizzazione di essa, contenuta nell'opera lukácsiana.

*
**

Il periodo successivo impone a Lukács di ripensare i presupposti, nascosti forse di fronte a se stesso, della posizione apocalittico-messianica di *Storia e coscienza di classe*, e lo porta a questo riguardo a una svolta decisiva. Le mutate condizioni storiche e la scelta di appoggiare la costruzione del « socialismo in un paese solo » nel periodo del pericolo fascista, circoscrivono ora l'ambito della sua attività teorica. L'avvento mancato della riconciliazione finale tra l'elemento umano e quello trascendente delle forze storiche — fatto squisitamente storico nella prima accezione del termine — non tarderà molto a rispecchiarsi in sede teorica. Le successive configurazioni del tema della storia nel pensiero lukácsiano, a parte il fatto che d'ora in poi non costituiranno se non uno sfondo piuttosto sfumato, mai più problematizzato in modo autonomo, subiscono così la netta influenza della storia vera e propria.

La successiva opera di rilievo, *Il giovane Hegel*, scritta nella seconda metà degli anni '30, ma pubblicata solo una decina di anni dopo, era ispirata immediatamente — non sarà inutile ricordarlo — dal tentativo di rivendicare l'importanza della filosofia hegeliana, quale preludio al pensiero marxiano,

contro il giudizio ufficiale stalinista di allora, secondo cui la filosofia di Hegel e tutta la filosofia classica tedesca non avrebbero rappresentato che una « reazione aristocratica e conservatrice alla rivoluzione francese ». L'opera lukácsiana ora presenta invece lo sviluppo del pensiero giovanile di Hegel, come lotta quasi disperata di un individuo contro le forze arretrate, e appunto superumane, della storia della sua epoca e del suo paese. In tale lotta e in quello che ne risulta nel sistema maturo di Hegel, a parere di Lukács, gli elementi progressivi e reazionari vengono indissolubilmente fusi. Il contrasto tuttavia istituito da lui tra la componente dialettico-progressiva e quella idealistico-reazionaria rischia di essere alquanto rigido, come è stato ripetutamente messo in rilievo, specie in Italia ¹¹.

Orbene, ogni valutazione sopra *Il giovane Hegel* essendo ovviamente dipendente dal tipo di prospettiva di storiografia filosofica di cui ci si appropria nei confronti del rapporto Hegel-Marx, le successive critiche all'interpretazione lukácsiana dello sviluppo di Hegel, in sede ermeneutica, non fanno altro, in effetti, che riaffermare una diversità nei riguardi dell'appropriazione (e dell'apprezzamento dell'essenza) del pensiero marxiano stesso ¹².

Senza approfondire quest'ultimo punto e ritornando al nostro tema, avvertiamo che il mutamento nei confronti della visione lukácsiana della storia si palesa nel fatto che al posto dall'armonia fragile tra l'individuale e l'universale, effettuata in *Storia e coscienza di classe*, subentra uno iato pressoché incolmabile, onde il destino dell'individuo e della sua attività — in questo caso Hegel e il suo sviluppo filosofico — sembra essere regolato da leggi economico-sociali della sua epoca — leggi, a loro volta, anticipatamente date e indipendenti dalla volontà degli uomini.

Tale visione della storia viene sviluppata ulteriormente nella *Distruzione della ragione*, opera scritta dopo la seconda guerra mondiale e volta a fornire la risposta, in sede filosofica, alla via che aveva condotto alla guerra mondiale devastatrice.

Il dualismo di fondo dell'opera, tracciato tra razionalismo e irrazionalismo, si irrigidisce fino al punto di non consentire alcuna mediazione tra di essi; irrazionale appare infatti ogni filosofia che rifiuti in linea di principio l'identità fondamentale tra il razionale e il reale. A proposito di questo dualismo rigido, però, c'è da notare che quasi tutte le opere filosofiche ispirate — per così dire — allo shock della guerra mondiale lasciano intravedere tratti di questo genere.

La *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, anziché tra ragione e irragione, reintroduce il dualismo nella ragione stessa. Nella prospettiva francofortese lo stesso illuminismo appare quasi come il preludio al fascismo, mentre l'autocompimento e l'autorealizzazione della ragione si svelano come autodistruzione. Un'opera di indirizzo esplicitamente antistoricistico, *La società aperta e i suoi nemici* di Popper, invece, pensa a sua volta di

aver ritrovato le origini di ogni male nelle filosofie storicistiche, cioè nella teorizzazione stessa della storia, quali che esse siano, pessimistiche od ottimistiche. L'intimo paradosso dell'opera popperiana risiede però nel fatto che, nel suo tentativo di vibrare il colpo mortale ad ogni tipo di pensiero storicistico, dimostrandone la completa infondatezza, neanch'essa può fare a meno delle affermazioni intimamente storicistiche, quali per esempio la tesi secondo cui le filosofie storicistiche sorgono in tempo di crisi della società, oppure, ancora, il pensiero di fondo dell'opera, a sua volta squisitamente storicistica e dualistica, che ritiene che la storia non sia se non la scena della lotta eterna tra società « aperte » e « chiuse ». E se per Popper l'uomo dovrebbe rinunciare alle speculazioni sopra la storia, allo scopo di poterla fare e vivere in essa (esigenza paradossale ed irrealizzabile), per Lukács, invece, la soluzione sta in una specie di autorinuncia dell'individuo in favore della ragione assoluta della storia — autorinuncia che dovrebbe essere al tempo stesso il suo autocompiimento. (Mentre per i francofortesi l'autocompiimento della ragione illuministica ed individuale comporta la sua autorinuncia, per Lukács, al contrario, l'autorinuncia di essa dovrebbe comportarne l'autocompiimento: ambedue le posizioni però convergono nell'affermare la morte dell'individualità).

« C'è però da chiedersi — ha scritto a questo proposito Pietro Rossi venticinque anni fa — se in questo modo Lukács non scambi per irrazionalismo la polemica, comune a larga parte della filosofia contemporanea, contro una ragione assoluta e lo sforzo di portare la razionalità nei suoi limiti umani »¹³.

E' forse questo stesso « sforzo di portare la razionalità nei suoi limiti umani » che traspare dall'ultima vasta opera di Lukács, dall'*Ontologia dell'essere sociale*, là dove isola la componente specificamente umana col termine « posizione teleologica », vedendo appunto nella teleologia il tratto di carattere distintivo di quel livello dell'essere che, in modo irriducibile, si sovrappone al mondo organico ed inorganico. Ed anche se nell'*Ontologia*, che nonostante la sua voluminosità è pur rimasta in forma di frammento, ben diversi motivi confluiscono e — non senza comportare degli equivoci — si incrociano, c'è sempre da tenere presente che questa rivendicazione dell'elemento umano dell'essere stava a predelineare ciò di cui l'opera era destinata ad essere l'introduzione: l'etica¹⁴.

Se, ora, volendo ricapitolare la via lukácsiana verso la Storia, ci accorgiamo di trovarvi addirittura più vie, ciò non è affatto un'illusione e neanche un segno di eclettismo. Non vi è infatti un incontro completo e definitivo con la Storia — come Lukács ebbe a credere al momento di scrivere *Storia e coscienza di classe* — giacché esso starebbe a significare l'estinzione di essa, precisamente come Hegel, per poterla chiudere nel

sistema, non potè fare a meno di postularne la fine. Né vi è bisogno di incontrarla, dato che ognuno di noi vive in essa, così come vive nel linguaggio: un incontro assoluto col linguaggio sarebbe addirittura il silenzio, come pur avvertiva Heidegger in un'opera intitolata appunto *In cammino verso il linguaggio*.

Fare i conti con la Storia, poi, non può comportare che il ritorno di essa allo stato di trascendenza. In fin dei conti è sempre la Storia a riassorbire e superare ogni teorizzazione di essa — fatto, questo, non interamente sconosciuto a Lukács, che in *Storia e coscienza di classe*, descrivendo la conciliazione finale, ossia l'attività ormai cosciente di sé del soggetto-oggetto identico, approdò ad una specie di teologia negativa; non a caso aveva scritto qualche anno prima a Heidelberg, nella sua critica all'Assoluto hegeliano: « il livello metafisico realmente raggiunto ossia il superamento delle dualità di soggetto e oggetto, finisce con l'equivalere ad un livello di *inesprimibilità* »¹⁵. Se però il confronto diretto con la Storia è ovviamente impossibile, ciò non vuol dire affatto che gli incontri indiretti non siano possibili: è a mio avviso, in questo senso che Lukács, dopo la teorizzazione della storia, prima come assoluta immanenza, poi come trascendenza sovraumana, tornava nell'ultimo periodo — per via indiretta — ad essa, ispirandosi — forse è inutile dirlo — a determinati problemi dell'epoca nuova.

NOTE

¹ LUKACS, *Storia e coscienza di classe*, Sugar, Milano, 1967, p. 189 ss.

² Caratteristicamente lo stesso concetto serve a distinguere tra arte e scienza: « La differenza caratteristica tra l'opera artistica e l'opera scientifica forse è questa: l'una è finita, l'altra infinita, l'una chiusa, l'altra aperta, l'una è fine, l'altra è mezzo. L'una non può essere sottoposta a confronto (...) è qualcosa di primo ed ultimo, l'altra diventa superata ogni qualvolta si produce una prestazione migliore. In breve: l'una ha forma, l'altra no » (LUKACS, *L'anima e le forme*, Sugar, Milano 1963, p. 155). [corsivo mio].

³ *L'anima e le forme*, cit., pp. 334 ss.

⁴ *Ibidem*, p. 307.

⁵ Cfr. per es.: « La tragedia (...) dà la sua risposta incrollabile e sicura all'interrogativo più bruciante del platonismo: la domanda se anche le cose singole possono essere idee, possono avere essenziali-

tà. La sua risposta rovescia la domanda: solo il singolo, solo l'individuo spinto ai suoi limiti estremi, è adeguato alla sua idea, è realmente esistente ». *Ibidem*, p. 324.

⁶ Cfr. H. ROSSHOFF, *Emil Lask als Lehrer von G. Lukács*, Bouvier, Bonn, 1975.

⁷ G. LUKACS, *Estetica di Heidelberg 1912-1918*, vol. II, Sugar, Milano, 1974, p. 55.

⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁹ Questa posizione di Lukács può essere chiamata storicismo assoluto; Ursula Apitzsch trova un po' ironico il fatto che Lukács spieghi il concetto della dialettica con gli stessi strumenti irrazionali per cui nel 1915 aveva severamente criticato Croce. Cfr. U. APITZSCH, *Gesellschaftstheorie und Aesthetik bei G. Lukács bis 1933*, Frommann, Stuttgart, 1977, p. 127.

¹⁰ E' quanto fece notare già nel 1930 Marcuse: « l'aporia di fondo della dialetti-

ca lukácsiana (è) il concetto della coscienza di classe "corretta". Questo concetto, come l'intera concezione lukácsiana della coscienza di classe, travalica i limiti della storicità; è una fissazione 'dal di fuori' del corso degli avvenimenti e si può collegare alla storia solo in modo artificiale e astratto» (H. MARCUSE, *Zum Problem der Dialektik*, in «Die Gesellschaft», 1930, n. 1; cit. da Laura BOELLA, *Reificazione e rivoluzione: La Lukács-Debatte dal 1923 al 1933*, in: *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, 1977). E' dello stesso parere Furio Cerutti nel suo recente libro *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo «Storia e coscienza di classe»*, La Nuova Italia, 1980, pp. 117 ss., in cui però critica — a mio avviso giustamente — l'opinione, diffusa specialmente in Italia, circa il presunto carattere romantico e dispregiativo della critica lukácsiana alla scienza, contenuta in *Storia e coscienza di classe*, ritenendo tali giudizi «superficiali» (p. 70).

¹¹ Cfr. ad es. L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari, 1973-4 p. 99 e p. 119 e G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari 1970, pp. 51 ss. Quanto alla «vecchia distinzione» fra uno Hegel esoterico ed essoterico, per una interpretazione ben diversa da quella del Bedeschi (p. 57) e polemizzante nei confronti degli interpreti italiani di Hegel, si veda K.H. ILTING, *Hegel diverso*, Laterza, Bari, 1977, specialmente pp. 218 ss.

¹² Le critiche svolte al «marxismo hegeliano» di Lukács in Italia da parte di Della Volpe, Colletti e Bedeschi si possono far risalire all'obiezione fondamentale secondo cui Lukács istituirebbe una continuità troppo stretta tra il pensiero di Hegel e Marx: Lukács non si è accorto, scrive il Della Volpe, che «la critica marxiana dell'antistoricismo borghese è così radicale da investire non soltanto gli economisti borghesi con le loro leggi 'eterni' (...), ma anche, e non meno certo, le astrattezze, le 'ipostasi', connaturate alla dialettica hegeliana» (G. DELLA VOLPE,

Logica come scienza storica, Ed. Riuniti, Roma, 1969, p. 298); «La critica di Marx a Hegel è (...) per Lukács la continuazione diretta e lo sviluppo della critica che Hegel stesso aveva formulato nei confronti di Kant e Fichte» (G. BEDESCHI, *op. cit.*, p. 36); l'errore di fondo, cioè, de *Il Giovane Hegel* è «l'intento di retrodatare da Marx a Hegel (...) non solo l'analisi critica della società capitalistica, ma la stessa concezione materialistica della storia» (L. COLLETTI, *op. cit.*, p. 267). Sebbene queste critiche sollevino indubbiamente delle obiezioni basilari e in gran parte giustificate, sono tuttavia debitorie di una interpretazione *alternativa e positiva* nei confronti della critica di Marx a Hegel, in grado di fissare i punti essenziali in modo non contraddittorio e sufficientemente giustificabile tramite esegesi. Non solo si tratta del fatto che ogni tentativo in direzione opposta, cioè di allontanare Marx da Hegel, rischia di strappare la genesi del pensiero marxiano dal suo contesto storico, in modo da richiedere — quasi aprioristicamente — una lettura di Marx tramite Marx (essendo il marxismo appunto non più «filosofia»), ma pure della fondamentale difficoltà epistemologica alla quale, del resto, fa cenno anche lo stesso Colletti, cioè che «l'assunzione del principio dialettico come principio (non solo della ragione, ma anche) della *realtà*, non lascia spazio a nessun genere di materialismo», (L. COLLETTI, *op. cit.*, p. 351, e cfr. anche le ampie analisi in merito, condotte da Sartre nelle *Questioni di metodo*). Una formulazione ancor più chiara ed aporetica dello stesso dilemma — anche se non in termini «materialismo-idealismo», ma in quelli «teoria-prassi» — ha dato il Colletti nell'ultimo saggio dell'*Ideologia e società*, Laterza, Bari, 1975, pp. 305-314; la soluzione dell'aporia però, a mio avviso, è forzata, in quanto una contraddizione di tipo logico-formale («Il "tutto" è diventato la "parte", e la parte il tutto», p. 313), potrebbe essere un argomento decisivo, solo se si potesse dimostrare, in sede teorica, cioè appunto «scientificamente», la sua evita-

bilità. Il fatto però che i sistemi concettuali finora esistiti sono tutti intimamente contraddittori, non sembra confermare questa ipotesi. Alla possibile replica che i sistemi concettuali finora esistiti non provano nulla, appunto perché rispecchiavano (ed erano così coinvolti in) una contraddizione *in re*, (in) una realtà «capovolta» (si pensi alla doppia critica di Marx alla filosofia hegeliana dello Stato e allo Stato esistente, teorizzato da Hegel), si può rispondere che tale posizione è sostenibile solo all'interno di un marxismo *messianico* di tipo *Storia e coscienza di classe*, con la sua teologia negativa e la conseguente critica totale alla scienza. E ancora: l'argomento di sopra, destinato a fornire il carattere «scientifico», poggia esso stesso, in sede ontologica, sul tacito presup-

posto della conformità (non ancora «esistente», ma comunque postulata) tra il logico (il razionale) ed il reale — tesi, questa, superfluo dire, propria solo di una filosofia d'identità, cioè hegeliana o hegelianeggiante.

¹³ P. ROSSI, *La distruzione della ragione e la crisi della filosofia tedesca*, «Rivista di filosofia», 1956, n. 3 p. 345, citato da Bedeschi, *op. cit.*, p. 67.

¹⁴ Il non essersi accorto di questo fatto può essere il motivo del giudizio (anche troppo) severo del Bedeschi il quale ritiene che l'intento dell'Ontologia sia quello di trasformare il marxismo in «scientia scientiarum», in «metafisica», (*op. cit.*, pp. 79-80).

¹⁵ G. LUKÁCS, *Estetica di Heidelberg (1912-1918)*, cit., vol. II, p. 56 [cors. mio].